

تحلیل و بررسی چالش‌ها و راه‌حل‌های

مسئله «خطای حسی» در حکمت اسلامی*

- جواد پارسایی^۱
- محمدمهدی گرجیان^۲
- حسن عبدی^۳

چکیده

وجود خطا در ادراکات حسی، چالش‌های فلسفی متعددی را به همراه دارد. از این رو پرداختن به دیدگاه‌ها و راه‌حل‌های فلاسفه مسلمان در این مسئله اهمیت پیدا می‌کند. در این نوشتار به روش کتابخانه‌ای به جمع‌آوری اطلاعات، و با روش عقلی به تحلیل آن پرداخته شده است؛ به این صورت که ابتدا به چستی علم حسی و فرایند پیدایش آن در حیطة بدن و نفس پرداخته شده است، سپس چالش‌های نشئت گرفته از مسئله خطای حسی مورد تبیین قرار گرفته و در ادامه به نحوه مواجهه حکمای مسلمان با مسئله خطای حسی و چالش‌های آن پرداخته شده است. با تحلیل دیدگاه حکمای مسلمان چنین نتیجه گرفته شده که

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۲۳ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۲.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم ع (نویسنده مسئول) (ja.parsaee@gmail.com).

۲. استاد دانشگاه باقرالعلوم ع (gorjian@bou.ac.ir).

۳. استادیار دانشگاه باقرالعلوم ع (abdi@bou.ac.ir).

محورهای مواجهه حکما در مورد خطای حسی عبارت‌اند از: ۱- عدم اتصاف ادراک حسی به خطا و صواب؛ ۲- تأثیر قوه واهمه و متخیله در خطای حسی؛ ۳- کشف و تصحیح خطای حسی به واسطه قوه عاقله. از نظر نویسندگان با تحلیل و تفکیک جنبه‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی ادراکات حسی، مشخص می‌شود که ادراکات حسی به معنای حقیقی قابل صدق و کذب هستند و اعتبار معرفت‌شناختی آن‌ها مبتنی بر فکر و تعقل است. از این رو، ادراکات حسی و قضایای محسوسات از تحت بدیهیات و یقینات خارج می‌شوند.

واژگان کلیدی: ادراک حسی، خطای حسی، بدیهیات، یقینات، حکمت

اسلامی.

مقدمه

علم و ادراک حسی، بخش عظیمی از علوم و معارف انسان را تشکیل می‌دهد. اغلب انسان‌ها بدون هیچ شک و تردیدی در ادراکات حسی و با نادیده انگاشتن اندک خطاهای حسی، به برنامه‌ریزی و انجام امور زندگی خود می‌پردازند؛ اما به لحاظ فلسفی، به جهت نقش اساسی و زیربنایی ادراکات حسی در علوم و معارف انسان، خطای حسی چالش‌های فلسفی متعددی را برای فلاسفه به وجود می‌آورد. در طول تاریخ، برخی از شکاکین با استناد به خطاپذیری حواس، به انکار مطلق علم و در مرتبه بعد انکار جهان و واقعیت خارجی پرداخته‌اند (کاپلستون، ۱۳۹۱: ۱۱۲/۱). همچنین رابطه ادراکات حسی با دیگر مراتب ادراک سبب می‌شود که خطاپذیری ادراکات حسی، به سایر مراتب ادراکی نیز رسوخ نماید و شاکله معرفتی انسان را به لحاظ معرفت‌شناختی متزلزل نماید.

حکمای مسلمان با التفات به خطاپذیری حواس انسان، به صورت مستقل و گاهی تبعی، به میزان اعتبار و ارزش ادراکات حسی و همچنین منشأ و اسباب خطای حسی پرداخته و در صدد حل اشکالات و شبهات مربوط به خطای حسی برآمده‌اند. با توجه به اینکه برخی از مسائل فلسفی در جواب شبهات و اشکالات نظری جامعه علمی هر دوره تاریخی است، نحوه مواجهه حکمای اسلامی با مسئله خطای حسی نیز متفاوت است؛ به طوری که برخی از حکما به طور تبعی و اجمالی به این مسئله پرداخته و برخی

دیگر به تفصیل و به طور مستقل آن را مورد تحلیل و بررسی قرار داده‌اند. در این نوشتار سعی شده که به نحوه مواجهه نظری حکمای مسلمان به مسئله خطای حسی پرداخته شود و رویکردهای حکمای اسلامی در این مسئله مورد مذاقه و تحلیل و بررسی قرار گیرد.

۱. تعریف علم حسی

علم حسی عبارت است از آنکه صورت محسوس خارجی بدون ماده، نزد قوای ظاهری نفس حاضر شود. توضیح آنکه در ادراک حسی، صورت محسوس خارجی که همراه با ماده و عوارض خاص خودش تشخیص یافته است، بدون ماده و همراه با عوارضش در قوه‌ای از قوای مدرکه ظاهری نفس حاضر می‌شود، مادامی که بین محسوس خارجی با آلات حسی، رابطه و وضع خاصی وجود داشته باشد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۴۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲۹۹/۳). در باب هستی‌شناسی علم حسی بین ملاصدرا و ابن سینا اختلاف نظر وجود دارد؛ چرا که از نظر ابن سینا ادراکات حسی مادی هستند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۵۳)، در حالی که ملاصدرا صور حسی را مجرد از ماده می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۱۸۱/۸) که بحث از آن خارج از موضوع این نوشتار است.

آنچه مورد بحث این پژوهش است، مباحث معرفت‌شناسی علم حسی و مسائل مربوط به مطابقت آن با واقع است.

۲. چالش‌های فلسفی خطای حسی

خطاپذیر بودن ادراکات حسی، موجب چالش‌های فلسفی مهمی می‌گردد که در ادامه به تبیین این چالش‌ها می‌پردازیم.

۱-۲. انکار واقعیت و علم به واقعیت

در طول تاریخ همواره ایده آلیست‌ها و سوفسطاییان، خطای حسی را دستاویزی برای عدم امکان شناخت واقعیت خارجی و انکار آن قرار داده‌اند (کاپلستون، ۱۳۹۱: ۱۱۲/۱).

در شکاکیت قدیم سه مرحله وجود دارد: ۱- تردید در ادراکات حسی؛ ۲- عدم امکان معرفت یقینی؛ ۳- نفی واقعیت و جهان خارج (عسگری یزدی، ۱۳۸۱: ۵۵). از نظر استاد مطهری، بزرگ‌ترین دستاویز سوفسطاییان برای اثبات واقعی نبودن دنیای خارج و نفی مطلق ارزش معلومات، خطای حواس است (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۹۸/۶).

۲-۲. نفی بداهت و ضرورت محسوسات

در مباحث مربوط به برهان، حکما و منطق‌دانان قضایای واجب‌القبول و یقینیات را به عنوان قضایایی که حکم و تصدیق در آن‌ها مطابق با واقع است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۶: ۲۱۳/۱)، جزء مواد یقینی برهان دانسته‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۲۲۹). حکما بر اساس استقرار ناقص، شش دسته از قضایا را به عنوان قضایای یقینی ذکر کرده‌اند: یقینیات اولیات، فطریات، محسوسات، مجربات، حدسیات و فطریات (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۱۲۳؛ بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۷۵: ۹۵؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۷۶/۴؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۷: ۳۵۰؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۳۳۸/۱).

محسوسات عبارت‌اند از قضایایی که عقل به واسطه احساس، درستی آن‌ها را تصدیق می‌کند که این حکم عقل، یا به واسطه حواس ظاهری است؛ مثل اینکه گفته شود: «خورشید نورانی است» و یا به واسطه حواس باطنی است؛ مثل این قضایا که «ما دارای فکر، ترس، درد و غضب هستیم» که به این قسم وجدانیات نیز گفته می‌شود (علامه حلی، بی‌تا: ۲۰۰).

نتیجه اینکه حکما اتفاق نظر دارند که اولاً محسوسات از جمله قضایای یقینی و ضروری هستند که مطابقت با واقع دارند و جزء مواد برهان به شمار می‌روند. ثانیاً پایه و اساس محسوسات بر ادراکات حسی استوار است. با توجه به مطالب مذکور، خطای حسی چالشی جدی برای یقینی و ضروری بودن محسوسات به شمار می‌رود؛ به طوری که فخر رازی این دیدگاه را به گروهی از حکمای یونانی نسبت داده که تنها معقولات را یقینی دانسته و بداهت و ضرورت محسوسات را به سبب خطای حواس نفی کرده‌اند (فخرالدین رازی، بی‌تا: ۸۷). از همین رو، برخی محققان معتقدند:

«به دلیل اینکه حس خطا پذیر است، نمی‌توان به مدرکات حسی اعتماد صد درصد و یقین قطعی پیدا نمود و از این رو، از این جهت هم ادعای یقین در مقدمات قیاس به استناد ادراکات حسی، ادعایی کاذب و غیر واقعی است و بنابراین نتیجه هم نمی‌تواند یقینی و جزمی باشد» (عشاقی اصفهانی، ۱۳۹۳: ۷۴).

اگرچه همه ادراکات حسی خطا نیستند، اما امکان وقوعی خطا در ادراکات حسی موجب تزلزل این ادراکات و خروج آن‌ها از شمول قضایای یقینی و ضروری می‌گردد؛ به خلاف بدیهیات اولیه همچون استحاله اجتماع نقیضین که امکان خطا در آن‌ها راه ندارد.

۲-۳. نفی اعتبار معلومات غیر حسی

یکی از قواعد فلسفی که حکمای اسلامی از ارسطو به عاریه گرفته‌اند و می‌توان ادعا کرد که اکثر حکمای اسلامی بلکه همه آن‌ها، مفاد این قاعده را پذیرفته و در برخی موارد به آن استناد کرده‌اند، قاعده «من فقد حساً فقد علماً» است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۳۳۱/۱). طبق این قاعده، اگر فرض کنیم که انسان فاقد همه حواس و ادراکات حسی باشد، فاقد همه شناخت‌ها و علوم (حصولی) خواهد بود (مطهری، ۱۳۷۶: ۳۵۶/۱۳). فارابی ادراکات حسی را طریق کسب معارف دانسته (فارابی، ۱۴۱۳: ۳۷۴) و فخر رازی کسب معارف بدیهی و نظری را مبتنی بر ادراکات حسی دانسته است (فخرالدین رازی، ۱۳۶۴: ۸۰).

سیدمحمدباقر صدر نیز معتقد است که تجارب علمی نشان می‌دهد تصورات بشری از ادراکات حسی نشئت می‌گیرد و مثلاً اگر شخصی ناتوان از ادراک رنگ خاصی باشد، نمی‌تواند معنای مرتبط با آن را درک نماید. در صورتی که چنین تجاربی صحیح باشد، به صورت علمی برهان اقامه می‌شود که حس سرچشمه اساسی تصورات است و اگر حس وجود نداشته باشد، هیچ تصویری در ذهن بشر یافت نمی‌شود (صدر، ۱۴۳۴: ۷۷/۱).

ابتناء علوم و معارف انسان بر ادراکات حسی، به چند صورت قابل تبیین است:

۱- از منظر حکمای اسلامی، معقولات اولیه و معقولات ثانیه فلسفی از معانی حسی انتزاع می‌شوند. به این صورت که معقولات اولیه عیناً همان صور محسوسه هستند که از

طریق حواس وارد ذهن شده‌اند و در مرحله بعد به وسیله عقل با از آن‌ها معنای کلی ساخته شده است. ولی معقولات ثانیه مستقیماً از طریق حواس وارد ذهن نشده‌اند، بلکه ذهن با یک نوع فعالیت و مراحل خاص، معقولات ثانیه را از آن صور حسی ذهنی انتزاع می‌کند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۳۳۱/۱).

۲- حکمای اسلامی معتقدند که انسان دارای چهار دسته ادراک است: ادراکات حسی، ادراکات خیالی، ادراکات وهمی و ادراکات عقلی. این چهار دسته ادراک، مراتب علم انسان را تشکیل می‌دهند؛ به طوری که رابطه اعدادی خاصی بین آن‌ها وجود دارد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۴۵). ملاصدرا درباره ترتیب پیدایش ادراکات می‌نویسد:

«أما ترتیب وجودها بالقیاس إلینا فالأول المحسوسات ثم المتخیلات والموهومات ثم المعقولات ولهذا قیل: من فقد حساً فقد علماً» (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۱۹).

در جایی دیگر نیز می‌نویسد:

«صور الأشياء إنما تحصل للنفس أولاً في حسها ثم في خيالها ثم في عقلها النظرى ولهذا قیل: من فقد حساً فقد علماً» (همو، ۱۳۶۸: ۳۲۷/۸).

بنابراین حواس و ادراکات حسی، نقش اساسی در پیدایش سایر علوم و ادراکات انسان دارند و کسب سایر معارف بدون ادراکات حسی امکان‌پذیر نیست:

«لا يمكن لها [النفس] في ابتداء النشأة التفطن بالمعارف إلا بواسطة الحواس ولهذا قیل: من فقد حساً فقد علماً» (همان، ۱۲۶/۹).

برخی مراتب علوم و ادراکات همچون ادراکات خیالی و وهمی بدون واسطه، و برخی دیگر همچون ادراکات عقلی با واسطه مبتنی بر حس و ادراکات حسی انسان هستند.

با توجه به نقش زیربنایی ادراکات حسی در سایر مراتب علمی و ادراکی انسان، وجود خطا در ادراکات حسی، چالشی جدی برای سایر مراتب علم و ادراک انسان ایجاد می‌کند؛ چرا که اگر زیربنای معرفت انسان قابل لغزش باشد، بنای معرفت بشری نیز متزلزل خواهد بود. خطای حسی به طور مستقیم موجب رسوخ خطا در ادراکات خیالی و وهمی می‌شود و به طور غیر مستقیم، اعتبار ادراکات عقلی را متزلزل می‌کند؛

زیرا اگر بر اساس نظر ابتدایی، معقولات را همان محسوسات تقشیرشده بدانیم و یا محسوسات را شرط حصول ادراکات عقلی بدانیم و یا ادراکات حسی را علت معده و زمینه‌ساز برای حصول ادراکات عقلی بدانیم، خطای در ادراک حسی به ادراکات عقلی نیز سرایت می‌کند. چنین چالشی از دید برخی عرفا هم مخفی نمانده است: چرا از نظر آنان، انسان می‌داند که فکر، مقلد خیال و خیال، مقلد حس است و در آن‌ها غلط و خطا واقع می‌شود، پس در فکر هم خطا ناچار واقع است» (عصار، ۱۳۷۶: ۴۰۰).

۳- طبق دیدگاه ابن سینا، مبادی برهان از طریق حس تحصیل می‌شود، قوه عقلی در خیالات به دست‌آمده از ادراکات حسی تصرف کرده و از آن‌ها امور کلی مفرد کسب می‌کند و آن‌ها را به صورت قضیه ترکیب کند (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۲۲۰/۳).

تصدیقات عقلی که به واسطه ادراکات حسی حاصل می‌شوند، چهار صورت دارند:

۱- ادراکات حسی به صورت بالعرض موجب اتصال نفس به عقل فعال و ادراک کلیات می‌شوند. ۲- برخی تصدیقات عقلی از طریق قیاس جزئی حاصل می‌شوند؛ به این صورت که نزد عقل یک حکم کلی درباره جنس وجود دارد و اشخاصی از نوع این جنس، مورد ادراک حسی واقع می‌شوند و عقل از آن ادراک حسی، صورت نوعیه آن را تصور می‌کند و آن حکم را بر نوع حمل کرده و معقولی را که قبلاً نبود، کسب می‌کند (همان: ۲۲۳/۳). ۳- برخی دیگر از تصدیقات عقلی از طریق استقراء کسب می‌شوند و استقراء وابسته به ادراکات حسی است؛ به این صورت که بسیاری از اولیات ابتدا برای عقل روشن نیستند و عقل از طریق عقل برای یافتن اعتقاد کلی متنبه می‌شود. برای مثال، اینکه دو خط مماس یک شیء که خود غیر مماس هستند، آن شیء را تقسیم می‌کنند، در ابتدا برای عقل قابل تصدیق نیست؛ اما به واسطه ادراک حسی، عقل به این تصدیق متنبه می‌شود (همان). ۴- برخی از تصدیقات عقلی از طریق تجربه که مرکب از استقراء و قیاس خفی است، کسب می‌شوند؛ مانند این حکم عقل که «سنگ مغناطیس آهن را جذب می‌کند» و «سقومونیا مسهل صفر است» (همان). بنابراین بسیاری از مبادی برهان و تصدیقات عقلی از طریق حواس و ادراکات حسی حاصل می‌شوند و وجود خطای حسی، چالشی برای ارزش و اعتبار این تصدیقات است.

۴- حس و ادراکات حسی از جهتی مبدأ دیگر قضایای یقینی همچون مجربات، متواترات و حدسیات هستند. ابن سینا نقل کرده که از نظر حکما، ادراکات حسی مبادی مجربات، متواترات و حدسیات هستند (همو، ۱۳۸۱: ۱۳). توضیح اینکه مجربات حاصل تکرار ادراک حسی پدیده‌ای به ضمیمه یک قیاس خفی (امر اتفاقی اکثری و دائمی نیست) هستند (همو، ۱۳۸۳: ۱۱۳؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹: ۴۴۶).

در قضایای متواترات نیز حس و ادراک حسی نقش اساسی دارد؛ چرا که از نظر حکمای اسلامی:

«متواترات قضایایی است که عقل به سبب خبر دادن به آن‌ها حکم می‌کند، که محال است جمعی از محسوسات از راه حس تماماً اتفاق بر کذب کرده باشند؛ مانند اینکه اعتقاد کنیم که مکه و بغداد و مصر به سبب تکثر شهادت موجود است» (فاضل تونی، ۱۳۸۶: ۴۲۲).

شرط مهم متواتر آن است که همه مدلول شهادت شاهدان در مورد محسوسات باشد (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۸۷). به عبارت دیگر، همه شاهدان شهادت دهند که با یکی از حواس خود، پدیده یا حادثه‌ای را درک کرده‌اند.

در حدسیات نیز عقل به واسطه مشاهده حسی به ضمیمه یک قیاس خفی (امر اتفاقی دائمی و اکثری نیست)، بدون طی مراحل عادی فکر، به صورت دفعی، ضروری و بدیهی بودن قضیه‌ای را تصدیق می‌نماید؛ برای مثال با مشاهده کم و زیاد شدن نور ماه به واسطه دوری و نزدیکی با خورشید، حکم می‌کند که نور ماه از خورشید گرفته شده است. بنابراین حدسیات نیز همواره مبتنی بر مشاهده حسی هستند: «والحدسیات أيضًا کلّها تبتنی علی مشاهده ما» (سهروردی، ۱۳۸۵: ۵۴۴).

نتیجه اینکه به جهت ابتدای سایر معارف و علوم انسان به ادراکات حسی، خطای حسی به سایر علوم و معارف نیز سرایت می‌کند و موجب تزلزل بخشی از ادراکات و علوم غیر حسی نیز می‌گردد.

۳. رویکرد فلاسفه اسلامی در مواجهه با چالش خطای حسی

فلاسفه اسلامی در مواجهه با مسئله خطای حسی، رویکردها و پاسخ‌های متفاوتی

داشته‌اند که این پاسخ را می‌توان در قالب چند محور تحلیل و بررسی کرد:

۱-۳. رویکرد اول: عدم اتصاف ادراک حسی به خطا و صواب

نظریه رایج بین فلاسفه اسلامی در مورد مسئله خطای حسی، عدم اتصاف ادراک حسی به خطا و صواب است. برخی از فلاسفه طرفدار این دیدگاه با محور قرار دادن تفاوت بین مدرکات بالذات و بالعرض، خطای حسی را منحصر مدرکات بالعرض دانسته و گروه دیگر بدون چنین تفکیکی، فقدان حکم در ادراکات حسی را محور بحث قرار داده‌اند که در ادامه با توجه به این دو محور، رویکرد فلاسفه تحلیل و بررسی می‌شود.

۱-۱-۳. محور اول: تقسیم مدرکات به بالذات و بالعرض

برخی از فلاسفه اسلامی با تقسیم مدرکات محسوسات به بالذات و بالعرض، با مسئله خطای حسی مواجهه داشته‌اند. فارابی محسوسات را به دو دسته بالذات و بالعرض تقسیم کرده است. محسوس بالذات عبارت است از امری که به خودی خود و بدون واسطه امر دیگری محسوس است، همچون رنگ‌ها و صداها؛ اما محسوس بالعرض ذاتاً محسوس نیست و به واسطه امر دیگری مورد ادراک حسی قرار می‌گیرد. برای مثال، اینکه این شخص سفیدپوست، پسر فلان شخص است، محسوس بالعرض است؛ زیرا موضوع به واسطه اینکه دارای رنگ و شکل و اندازه خاصی است، مورد ادراک حسی قرار می‌گیرد. همچنین محسوسات بالذات به محسوسات خاص و مشترک تقسیم می‌شوند. محسوسات خاص عبارت‌اند از محسوساتی که فقط توسط یکی از حواس ادراک می‌شوند که عبارت‌اند از ادراک رنگ‌ها به واسطه قوه بینایی، بوها به واسطه قوه بویایی، مزه‌ها به واسطه قوه چشایی، صداها به واسطه قوه شنوایی و گرمی و سردی به واسطه قوه لامسه؛ بر خلاف محسوسات مشترک که برای ادراک آن‌ها نیازمند همکاری حواس با یکدیگر هستیم و با حس واحد ادراک نمی‌شوند، مانند حرکات، سکنتات، اشکال، مقادیر و اعداد، اوضاع (فارابی، ۱۴۰۵: ۳۲).

به اعتقاد فارابی در هنگام احساس، قوه حاسه از شیء خارجی از آن حیث که شیء معینی است، منفعل نمی‌شود؛ بلکه از حیث داشتن کیفیت معین و تأثیرگذار، منفعل

می‌شود. بنابراین آنچه در ادراک حسی اهمیت دارد، کیفیت خارجی تأثیرگذار در حاسه است که موجب می‌شود شبیه همان کیفیت در عضو حاسه پدیدار شود. پس ادراک حسی، تابع کیفیت حاصل شده در قوه حاسه است. از این رو، حس هیچ گاه در مدرکات بالذات دچار خطا نمی‌شود؛ چرا که همواره شبیه به آن کیفیتی که در شیء خارجی وجود دارد، در حواس نیز پدیدار می‌شود (همان: ۳۳)؛ بر خلاف مدرکات بالعرض که در اینجا حکم به ثبوت محسوسات بالذات برای امور دیگری شده است و احتمال خطا وجود دارد.

اخوان‌الصفاء نیز محسوسات را به بالذات و بالعرض تقسیم کرده‌اند؛ با این تفاوت که در تعیین مصادیق با فارابی اختلاف نظر دارند. برای مثال، از نظر اخوان‌الصفاء در میان محسوسات بصری، نور و تاریکی محسوس بالذات به شمار می‌آیند؛ چرا که بدون هیچ واسطه‌ای ادراک و دیده می‌شوند؛ اما رنگ‌ها که به واسطه نور مشاهده می‌شوند و یا اشکال، اوضاع و ابعاد و حرکات که به وسیله رنگ‌ها مشاهده می‌شوند، محسوس بالعرض به شمار می‌روند (اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲: ۳/۴۱۰). اخوان‌الصفاء معتقدند که اگر همه شرایط ادراک برای قوای حسی مهیا باشد و مانعی برای ادراک وجود نداشته باشد، حواس دچار خطا نمی‌شوند. در جایی هم که خطا رخ می‌دهد، خطا در مدرکات بالعرض است نه مدرکات بالذات (همان: ۳/۴۱۱).

ابن رشد نیز در شرح کتاب *نفس ارسطو*، محسوسات را به بالذات و بالعرض، و محسوسات بالذات را به محسوسات خاص و مشترک تقسیم کرده است (ابن رشد قرطبی، ۱۹۹۴: ۷۲). از نظر ابن رشد، حواس در ادراک محسوسات خاص دچار خطا نمی‌شوند و خطا در محسوسات بالعرض رخ می‌دهد؛ برای مثال، قوه بینایی در ادراک رنگ‌ها و قوه شنوایی در ادراک صداها دچار خطا نمی‌شود؛ اما در ادراک اینکه این جسم خاص خارجی چه رنگی دارد، ممکن است دچار خطا گردد (همان). طبق دیدگاه ابن رشد، قوای حسی با وجود این سه شرط دچار خطا نمی‌شوند: ۱- فاصله بین قوه حاسه و محسوس خارجی معتدل باشد؛ ۲- محسوس به گونه‌ای باشد که امکان ادراک آن از سوی ناظر وجود داشته باشد؛ ۳- قوه حاسه قوی باشد (همو، بی‌تا: ۳۵۳).

۲-۱-۳. محور دوم: فقدان حکم در ادراکات حسی

بر اساس دیدگاه برخی فلاسفه، نسبت خطا و صواب به ادراکات حسی، ملکه و عدم ملکه است؛ زیرا ادراکات حسی فاقد هر گونه حکمی هستند و خطا و صواب فقط در جایی جاری می‌شود که حکم وجود داشته باشد. بنابراین اساساً ادراکات حسی شأیت اتصاف به خطا و صواب را ندارند. پس بحث خطای حسی سالبه به انتفاء موضوع است و اسناد خطا به حواس و ادراکات حسی مجازی است و باید به دنبال منشأ حقیقی آن بود. در تاریخ فلسفه، ارسطو اولین فیلسوفی است که چنین رویکردی به مسئله خطای حسی داشته است (کاپلستون، ۱۳۹۱: ۳۲۴/۱).

ابن سینا معتقد است که ادراک حسی مبدأ برهان نیست؛ چرا که براهین و مبادی آن‌ها کلی هستند و اختصاص به وقت، شخص و زمان خاصی ندارند، در حالی که ادراکات حسی جزئی و مربوط به زمان و مکانی خاص هستند (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۲۴۹/۳). از نظر ابن سینا، کار قوای حسی فقط احساس است که با حصول صورت حسی در این قوا انجام می‌شود؛ اما اینکه چنین صورت علمیه‌ای مابازاء خارجی دارد یا خیر، مربوط به قوه وهم و عقل می‌شود (همو، ۱۴۰۴: ۶۹). برای مثال، گاهی شخص دیوانه ادعا می‌کند که شیئی را می‌بیند، در حالی که چنین شیئی در خارج وجود ندارد، اما به جهت آنکه فاقد عقل است، توهم می‌کند که شیئی که صورت آن را دیده، در خارج وجود دارد؛ یا شخصی در خواب صور اشیاء مختلف را مشاهده می‌کند و آن‌ها را حقیقت می‌پندارد، در حالی که سبب آن، حصول صور در حس مشترک اوست. ابن سینا سبب چنین خطاهایی را غیبت عقل و دخالت قوه وهم در تدبیر قوای جزئی می‌داند (همان). بنابراین از نظر ابن سینا، منشأ خطاهای حسی، غیبت عقل و تصرفات واهمه در صور خیالی است؛ به طوری که قوه واهمه صور خیالی را برای انسان به عنوان صور حسی و خارجی تلقی می‌کند و انسان را به خطا و اشتباه می‌اندازد.

۱-۲-۱-۳. دیدگاه خواجه طوسی

خواجه طوسی به جهت مواجهه با شبهاتی که فخر رازی از سوی برخی مشککین و سوفسطاییان نقل کرده، به طور مفصل‌تری به مسئله خطای حسی پرداخته است. او در

کتاب *نقد المحصل* تلاش کرده تا به شبهه کسانی که خطای حسی را مستمسکی برای انکار یقینی و بدیهی بودن محسوسات قرار داده‌اند، پاسخ دهد. موضع خواجه طوسی به شبهه خطای حسی در محسوسات را می‌توان به صورت سه پاسخ صورت‌بندی کرد:

پاسخ اول: حس عبارت است از ادراک صورت حسی به واسطه آلت و قوای حسی. بنابراین ادراک حسی به خودی خود، فاقد هر گونه حکمی است و اوصافی همچون صدق و کذب، یقینی و غیر یقینی و صواب و غلط مربوط به احکام عقلی است (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۱۲). از این رو، این سخن که در ادراکات حسی خطا وجود دارد، سالبه به انتفاء موضوع است؛ چرا که اصولاً در ادراکات حسی، حکمی وجود ندارد که متصف به خطا و صواب شود (همان: ۲۶).

پاسخ دوم: وصف خطا و صواب بر تصدیقات و احکام عقلی مربوط به محسوسات عارض می‌شود نه بر ادراکات حسی. بنابراین چنانچه به صرف در معرض خطا قرار گرفتن تصدیقات عقلی مربوط به محسوسات، حکم به بی‌اعتباری این تصدیقات شود، در مورد اعتبار تصدیقات عقلی صرف نیز باید تشکیک کرد؛ چرا که فلاسفه نیز در برخی موارد در تصدیقات عقلی دچار خطا و مغالطه می‌شوند. بنابراین به صرف وقوع خطا در تصدیقات عقلی مربوط به محسوسات نباید حکم به بی‌اعتباری همه گزاره‌های حسی کرد؛ چنان که صرف وقوع خطا در تصدیقات عقلی، سبب بی‌اعتباری تصدیقات عقلی نمی‌شود و به همین جهت فلاسفه، علم منطقی را برای تصحیح این خطاها و مغالطات وضع کرده‌اند (همان: ۱۳).

پاسخ سوم: از نظر حکما، حس مبدأ معارف بشری است. بنابراین تردید در یقینی بودن محسوسات، مستلزم تشکیک در اعتبار اکثر علوم طبیعی همچون علم نجوم، فیزیک و طب است؛ چرا که پایه و اساس احکام و قوانین این علوم، بر حس و ادراکات حسی بنا نهاده شده است (همان).

بنابراین از نظر خواجه طوسی، اولاً مسئله خطای حسی سالبه به انتفاء موضوع است. ثانیاً پذیرش خطای حسی موجب بی‌اعتباری همه محسوسات نمی‌شود، همچنان که وقوع خطا در تصدیقات عقلی موجب بی‌اعتباری همه تصدیقات عقلی نمی‌شود.

اگرچه ملاصدرا حس را جایگاه خطا و غلط دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۰۷/۱؛ همو، بی‌تا: ۱۵۰)، اما مسئله خطای حسی برای ملاصدرا به عنوان مسئله‌ای جدی و چالشی مطرح نبوده و به طور مستقل به این مسئله پرداخته است. ملاصدرا معتقد است که حواس به خودی خود، علم به وجود محسوسات در خارج ندارند، بلکه این امر به واسطه تجربه که شأن عقل و نفس متفکر است، انجام می‌شود (همو، ۱۳۶۸: ۴۹۸/۳). ملاصدرا در خلال برخی از مباحث دیگر، اشاراتی به خطای حسی و مسائل مربوط به آن داشته است؛ برای مثال، هنگامی که آتش موجود در آتشدان چرخانده می‌شود، یک دایره آتش مشاهده می‌شود؛ در حالی که در خارج، یک نقطه آتش متحرک وجود دارد و دایره آتش تحقق خارجی ندارد. طبق دیدگاه ملاصدرا، اگر روی دایره مفروض نقاط آتش الف، ب و... را در نظر بگیریم، در هر لحظه، صورت نقطه خاصی از آتش در قوه باصره منطبع می‌شود؛ مثلاً به محض وارد شدن آتشدان به نقطه الف، صورت آتش الف در قوه باصره منطبع می‌شود و با وارد شدن آتشدان به نقطه ب، صورت آتش الف ناپدید و صورت آتش ب در قوه باصره منطبع می‌شود و همین‌طور نقاط دیگر. پس در هر لحظه فقط یک صورت از آتش در قوه باصره منطبع می‌شود؛ چرا که در ادراک حسی، وضع و محاذات بین شیء محسوس و اندام حسی شرط است. برای مثال، هنگامی که آتشدان در نقطه ب قرار می‌گیرد، فقط صورت حسی ب در قوه باصره منطبع است؛ چرا که نقطه آتش الف در خارج وجود ندارد تا با اندام حسی، وضع و محاذات داشته باشد و آن را منفعل نماید تا صورت الف در قوه باصره منطبع شود. بنابراین در قوه باصره همواره صورت یک نقطه از آتش منطبع می‌شود و خطا و اشتباهی در ناحیه حواس وجود ندارد. از نظر ملاصدرا، منشأ دایره دیدن آتش، حفظ تک‌تک صور نقطه‌های آتش به صورت یکجا در حس مشترک است. اینجاست که قوه وهم انسان را به خطا می‌اندازد؛ یعنی وهم حکم می‌کند که صور نقطه‌های آتش همان‌طور که در حس مشترک به صورت یکجا جمع‌اند، در خارج نیز به‌طور متصل و یکجا تحقق دارند. در نتیجه انسان احساس می‌کند که واقعاً دایره‌ای از آتش در خارج وجود دارد یا قطرات باران به‌طور متصل در خارج وجود دارند (همان: ۲۰۹/۸).

از نظر ملاصدرا، تعطیلی قوه عاقله در تدبیر قوا و تفکر در مورد صور مدرکه از یکسو (همان: ۴۹۹/۳) و تصرفات و دخالت‌های قوه وهم و خیال از سوی دیگر، موجب بروز خطای حسی می‌شود (همو، ۱۳۷۸: ۲۴۴؛ همو، ۱۳۶۶: ۱۴۳/۳).

۳-۲-۱-۳. دیدگاه علامه طباطبایی

دیدگاه علامه طباطبایی در مورد خطای حسی، امتداد دیدگاه ابن سینا و خواجه طوسی با تفصیل و دقتی بیشتر است. به اعتقاد علامه، آنچه حس بدان دست می‌یابد، فقط صور اعراض خارجی است، بی‌آنکه تصدیق به وجود اعراض و آثار آن‌ها داشته باشد (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۶۲). از نظر ایشان، برای اتصاف موضوعی به صواب و خطا سه شرط لازم است: ۱- نسبت و قیاس؛ ۲- وحدت میان مقیس و مقیس‌علیه؛ ۳- حکم که عبارت می‌باشد از معنای «این اوست» (همو، ۱۳۸۷: ۷۱). علامه طباطبایی با تحلیل فرایند و مراحل ادراک حسی، معتقد است که شرایط مذکور در ادراکات حسی وجود ندارد، از این رو ادراک حسی متصف به خطا و صواب نمی‌شود.

توضیح مطلب اینکه در مرتبه پیدایش صورت حسی در عضو حاسه، هیچ‌گونه حکمی وجود ندارد؛ از این رو صواب و خطا نیز معنا ندارد. در مرحله بعدی، قوه دیگری همین پدیده مادی را به همان نحو خواص فیزیکی و خارجی آن ادراک می‌کند و در میان اجزایش به شماره نسبتی که پیدا می‌شود، حکم‌هایی از جهت بزرگی و کوچکی و جهت و حرکت و غیره می‌نماید، مثل اینکه «این جزء بزرگ‌تر است از آن جزء» و «این سوی صورت سفید است» و «آن سرخی دور است»، اما به جهت آنکه تطبیق و سنجشی وجود ندارد، صواب و خطا نیز محقق نمی‌گردد. در مرحله سوم، قوه حاکم درمی‌یابد که بین صورت‌های حسی که قابل دخل و تصرف نیستند و صورت‌های خیالی که قابل تصرف هستند، تفاوت وجود دارد؛ از این رو حکم می‌کند که واقعیتی در خارج موجود است که مدرکات حسی نتیجه تأثیرات آن است و از همین جا دستگاه تطبیق علم به معلوم و ذهن به خارج پیدا می‌شود (همان: ۷۲-۷۳).

پس از تحلیل قضایای حسی به موضوع و محمول و حکم، مشخص می‌شود که در موضوع و محمول خطا و صواب معنا ندارد؛ چرا که طرف قضیه به صورت مفرد فاقد

هر گونه حکم و نسبتی است و خطا و صواب بردار نیست. حکم نیز به جهت آنکه فعل نفس و فعل خارجی است، به خودی خود متصف به خطا و صواب نمی‌شود؛ بلکه منشأ خطا این است که به واسطه جابه‌جایی حکم خیال به جای حکم حس، غیر محمول را به جای محمول گذاشته‌ایم و به اصطلاح فلسفی، خطای حسی ناشی می‌شود از: «انتقال ما بالعرض مکان ما بالذات» (همان: ۷۶-۷۳).

نتیجه اینکه از نظر علامه، خطا در خارج بالعرض وجود دارد، به این معنا که قوای مدرکه و حاکمه نفس در افعال خاص خود، دچار خطا نمی‌شوند و منشأ خطا، تطبیق حکم یک قوه بر قوه دیگر است (همان: ۷۶).

۳-۲-۴. دیدگاه آیه‌الله جوادی آملی

از نظر آیه‌الله جوادی آملی، حسیات قضایایی هستند که برای تصدیق به آن نیازمند دلیل حسی هستیم؛ برای مثال در قضیه «آتش حرارت دارد»، تا انسان آتش را احساس نکند، یقین به وجود حرارت آن پیدا نمی‌کند. ایشان به تبعیت از استادش علامه طباطبایی معتقد است که محسوس همواره مفرد است و هیچ‌گاه حس عهده‌دار تصدیق نمی‌شود و در نتیجه متصف به صواب و خطا نمی‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۵۰).

طبق دیدگاه آیه‌الله جوادی آملی، خطای حسی از اینجا ناشی می‌شود که «ذهن در امانتی که از حس دریافت داشته، تصرف کرده و برخی از قیود آن را اعتبار نمی‌کند؛ مثلاً ستاره‌ای را که از دور به صورتی کوچک مشاهده کرده است، بدون لحاظ فاصله ستاره از زمین، همان محسوس را مورد توجه قرار داده و می‌گوید ستاره کوچک است و حال آنکه اگر تمام قیودی که حس همراه خود دارد، مورد توجه ذهن باشد، گفته می‌شود ستاره از فاصله دور کوچک دیده می‌شود، نه اینکه ستاره فی‌نفسه کوچک باشد. بنابراین حکم و تصدیق خطا، نتیجه دخالت نابه‌جای ذهن است نه حس» (همان: ۱۵۰).

آیه‌الله جوادی آملی حصول یقین از طریق قضایای حسی را منوط به حل چالش‌هایی دانسته است که عبارت‌اند از: ۱- قضیه حسی گاهی پیچیده و نظری است که یقین پیدا کردن به آن را دشوار می‌کند؛ ۲- در ادراک حسی فقط کیفیت شیء خارجی به واسطه اندام‌های حسی به قوه حاسه منتقل می‌شود و نه عین شیء خارجی، از این رو علم حسی

حصولی و خطاپذیر است؛ ۳- تصرفات ذهن در داده‌های حس موجب به هم ریختگی پیوند ذهن و عین می‌شود. ایشان معتقد است که چنین چالش‌هایی حصول یقین را دشوار می‌کند و نه محال؛ چرا که اولاً قضایای حسی نظری را می‌توان به قضایای بدیهی ارجاع داد. ثانیاً صورت‌های حسی مجرد از ماده و عیناً نزد نفس حاضرند. ثالثاً با ممارست و تمرین عقلی می‌توان از تصرفات ذهن جلوگیری کرد (همان: ۱۵۲).

تحلیل و بررسی

به نظر می‌رسد رویکرد فلاسفه اسلامی مبنی بر عدم اتصاف ادراک حسی به خطا و صواب، خالی از ملاحظه و اشکال نیست.

ملاحظه اول: پرداختن به این بحث که ادراک حسی به خودی خود متصف به خطا و صواب می‌شود یا همراه با حکم، در واقع تحلیل فرایند و کیفیت پیدایش خطای حسی است و موجب اعاده اعتبار به قضایای محسوسات و دیگر معارف مبتنی بر آن‌ها نمی‌شود (تفتازانی، ۱۴۱۲: ۲۱۸/۱)؛ چرا که وقوع خطا در برخی ادراکات و قضایای محسوسات مورد اتفاق فلاسفه است. برای مثال، اگر شخصی صرفاً با اتکاء به ادراک بصری مشاهده کرد که فرو کردن هر جسمی در آب موجب شکسته شدن آن می‌شود و این عمل را بارها تکرار و مشاهده کرد، یک قضیه محسوس و تجربی حاصل می‌شود که می‌تواند مقدمه برهان و سایر معارف قرار گیرد. در چنین موردی، بحث از اینکه منشأ و سبب خطا چیست؟ و یا خطا وصف موضوع و محمول است یا وصف حکم؟ امکان خطای حسی و چالش‌های مربوط به آن را رفع و دفع نمی‌کند.

ملاحظه دوم: اختصاص صدق و کذب و مطابقت و عدم مطابقت به احکام و تصدیقات، تام و تمام نیست و ناشی از خلط مباحث هستی‌شناختی با مباحث معرفت‌شناختی است. توضیح آنکه ملاصدرا در مسئله وجود ذهنی با تفاوت گذاشتن بین حمل اولی و حمل شایع، در صدد حل اشکالات وجود ذهنی برآمده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۱/۲۳۶-۳۲۴). تفاوت بین حمل اولی و حمل شایع در صور علمی، در واقع تفاوت بین جنبه‌های هستی‌شناختی با ابعاد معرفت‌شناسی (حکایتگری) صور علمی در ذهن است. بر اساس دیدگاه ملاصدرا، صور علمی به لحاظ هستی‌شناختی

قائم به نفس و کیف نفسانی به شمار می‌روند؛ اما به لحاظ معرفت‌شناختی حاکی از اشیاء خارجی‌اند. پس هر صورت علمی را می‌توان از دو جهت مورد تحلیل قرار داد و بر هر جنبه‌ای حکم خاصی جاری کرد. برای مثال، اگر به جنس آینه و ترکیب آن از شیشه و جیوه توجه شود، از لحاظ هستی‌شناختی مورد ملاحظه قرار گرفته و اگر به صورت‌های موجود در آینه و حکایتگری آن از اشیاء توجه شود، به لحاظ معرفت‌شناختی مورد توجه قرار گرفته است. به همین نحو، صور علمی به لحاظ هستی‌شناختی قائم بر نفس و از سنخ اعراض‌اند و به لحاظ معرفت‌شناختی حاکی از شیء اعراض و جواهر خارجی‌اند.

ادراکات حسی نیز به لحاظ هستی‌شناختی یا معرفت‌شناختی احکام مختلفی پیدا می‌کنند؛ برای مثال، اگر به صورت حسی درخت با همه جزئیاتش به خودی خود و به لحاظ هستی‌شناختی نگریسته شود، فعلی از افعال نفس و قائم به نفس است و قابلیت صدق و کذب و صواب و خطا را ندارد؛ اما اگر صورت درخت به لحاظ معرفت‌شناختی ملاحظه شود، حکایت از درخت خارجی می‌کند. از این منظر، صورت ذهنی همانند آینه شفاف است که همواره حکایت از شیء دیگری دارد و هیچ‌گاه خالی از حکایتگری نیست (معلمی، ۱۳۸۶: ۲۰۲).

به لحاظ معرفت‌شناختی حکایتگری از محسوس خارجی، ذاتی صور حسی است؛ چنان که وجه تمایز صور حسی با صور خیالی در همین ارتباط و حکایت‌آنی از محسوس خارجی است. از این رو برای هر صورت حسی، محکی خارجی وجود دارد که صورت حسی همچون آینه، ذهن را به سوی محکی خارجی رهنمون می‌سازد و در واقع، مشاهده و ادراک صورت حسی، مشاهده و ادراک محسوس خارجی است. حال می‌توان صدق و کذب و خطا و صواب را در صور حسی چنین معنا کرد که اگر حکایتگری صورت حسی مطابق با محکی خارجی باشد، متصف به صدق و صواب خواهد شد و اگر این حکایتگری تطابق کامل با محکی خارجی نداشته باشد، صورت حسی در حکایتگری کاذب و خطا خواهد بود.

همچنین با تحلیل فرایند پیدایش ادراک حسی نیز می‌توان معناداری و وقوع صواب و خطا در ادراکات حسی را نشان داد. توضیح آنکه بر اساس دیدگاه حکما در هر

ادراک حسی، محسوس خارجی مدرک بالعرض و صورت حسی مدرک بالذات نفس است؛ برای مثال، هنگامی که درخت خارجی را مشاهده می‌کنیم، صورتی که از درخت در ذهن حاصل شده، مدرک بالذات و درخت خارجی مدرک بالعرض است. حال اگر جزئیات و خصوصیات صورت درخت (مثل رنگ، اندازه، شکل و وضع) عیناً مطابق با خصوصیات درخت خارجی باشد، بین مدرک بالذات و مدرک بالعرض تطابق کامل وجود دارد و این ادراک حسی صواب است؛ ولی چنانچه این تطابق کامل حاصل نباشد، مثلاً رنگ برگ درخت خارجی سبز باشد، اما شخص رنگ آن را نارنجی ببیند، در این فرض بین مدرک بالذات و مدرک بالعرض، تطابق کامل و تام حاصل نشده و خطای حسی رخ داده است.

با تحلیل فرایند پیدایش علم حسی مشخص می‌شود که بر خلاف دیدگاه مشهور که یک مدرک بالعرض در ادراک حسی قائل هستند، در ادراک حسی، دو مدرک بالعرض وجود دارد که یکی قریب و دیگری بعید است. توضیح آنکه همان طور که ذکر شد، در ادراک حسی، ابتدا باید اثری از شیء حسی به اندام حسی برخورد نماید و کیفیتی مشابه کیفیت شیء خارجی در قوه حاسه حاصل شود، سپس با انتقال این کیفیت به قوای حسی و حس مشترک، صورت حسی در این قوا پدیدار می‌شود. طبق دیدگاه مشهور فلاسفه قبل از ملاصدرا، صورت حسی منطبق در حواس و حس مشترک مدرک بالذات است؛ اما از نظر ملاصدرا، مدرک بالذات صورت علمی مجرد از ماده و قائم به نفس است و با انشاء نفس ایجاد می‌شود. با دقت نظر در فرایند پیدایش ادراک حسی مشخص می‌شود که دو مدرک بالعرض وجود دارد؛ یکی شیء محسوس که مدرک بالعرض بعید است و دیگری کیفیت حاصله در اندام حسی که مدرک بالعرض قریب است. در اینکه هنگام ادراک حسی، اندام حسی منفعل و دچار تغییر کیفیت مزاج می‌شود، حکمای اسلامی اتفاق نظر دارند و با انتقال این کیفیت به قوای حسی، صورت مشابه شیء خارجی پدیدار و مدرک واقع می‌شود. بنابراین مدرک بالذات، در مرحله اول ارتباط و تناسب با کیفیت حاصله در اندام حسی دارد و کیفیت مذکور نیز متناسب و مشابه کیفیت شیء خارجی است.

با توجه به مطالب مذکور، آنچه در درجه اول در ادراک حسی اهمیت دارد، مدرک

بالعرض قریب، یعنی کیفیت حاصله در اندام حسی است و ادراک حسی بدون وجود مدرک بالعرض بعید (محسوس خارجی) نیز امکان‌پذیر است؛ برای مثال در پدیده مشاهده سراب در بیابان، تراکم گرما و شکست نور کیفیتی در چشم به وجود می‌آورد که عیناً مشابه کیفیت حاصل شده از آب محسوس است و با اینکه مدرک بالذات بعید (آب محسوس) در بیابان وجود ندارد، اما انسان آب را مشاهده می‌کند. در مورد صفحات نمایش دیجیتال نیز چنین است؛ یک صفحه نمایش همراه با عینک سه‌بعدی، کیفیتی شبیه به اشیاء محسوس خارجی در چشم ایجاد می‌کند، به طوری که بیننده در عین اینکه علم و یقین به غیر واقعی بودن تصاویر دارد، اما آن‌ها را واقعی می‌پندارد و دچار ترس و هیجان می‌شود.

از مطالب پیش گفته، کیفیت وقوع بسیاری از خطاهای حسی آشکار می‌شود. در بسیاری از خطاهای حسی، بین مدرک بالذات و مدرک بالعرض قریب تطابق وجود دارد؛ اما به جهت قطع ارتباط بین مدرک بالعرض قریب با مدرک بالعرض بعید، مطابقت بین مدرک بالذات و مدرک بالعرض قریب نیز دچار اشکال می‌شود. در مثال مشاهده سراب در بیابان، بین کیفیت حاصله متناسب با آب (مدرک بالعرض قریب) و صورت حسی آب (مدرک بالذات) مطابقت وجود دارد و تا این مرحله، خطایی رخ نداده است؛ اما به جهت اینکه کیفیت موجود در اندام حسی، حاصل ارتباط با آب محسوس نیست، بلکه حاصل تراکم گرما و شکست نور است، بین صورت حسی آب (مدرک بالذات) با تراکم گرما و شکست نور (مدرک بالعرض بعید) مطابقت وجود ندارد. بنابراین خطای حسی هنگامی رخ می‌دهد که بین مدرک بالذات و مدرک بالعرض قریب مطابقت وجود نداشته باشد. این بدان معناست که حتی می‌توان به وسیله تحریک مصنوعی عصب‌ها با امواج الکتریکی، کیفیت خاصی در اندام‌های حسی ایجاد کرد که صورت‌های حسی متناسب در قوای حسی حاصل شود.

۲-۳. رویکرد دوم: تأثیر قوه واهمه و متخیله در خطای حسی

بر اساس دیدگاه برخی از فلاسفه اسلامی، منشأ برخی از خطاهای حسی، تصرفات قوه واهمه و قوه متخیله در ادراکات حسی و غیبت عقل در تدبیر قوای حسی است. در

برخی موارد بدون اینکه کیفیت خاصی (مدرک بالعرض قریب) در اندام حسی ایجاد شده باشد، خطای حسی رخ می‌دهد؛ برای مثال ممکن است شخصی بر اثر ترس شدید، موجودی را در تاریکی مشاهده نماید، در حالی که اطرافیان او چنین ادراکی را ندارند. در چنین مواردی، اگرچه مدرک بالعرض بعید و مدرک بالعرض قریب تحقق پیدا نکرده، اما صورت خاصی در قوه خیال ایجاد می‌شود و قوه وهم به کمک ترس، این احساس کاذب را القا می‌کند که صورت خیالی مذکور را محسوس خارجی بیندارد. واقعیت پنداشتن رؤیا، مشاهده اشیاء و صورت‌های مختلف برای بیماران و دیوانگان و... از جمله مواردی هستند که خطا به واسطه دخالت قوه وهم و متخیله و تطبیق ادراک و حکم یک قوه به قوه دیگر حاصل می‌شود.

البته برخی محققان معتقدند که کار قوه وهم تنها ادراک صور کیفیات و حالات نفسانی است و مبدأ صادرکننده احکام نادرست نیست (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۴۳۸/۱) و منشأ خطا در همه مراتب ادراکی، به احکام عقل برمی‌گردد و علت وقوع خطا و اشتباه در احکام عقل مشابهت است؛ به این معنا که برخی قضایای کاذب به جهت مشابهتی که با قضایای صادق دارند، عقل را در حکم خود به اشتباه می‌اندازند (حسین‌زاده، ۱۳۹۴: ۹۵). اینکه آیا وهم، قوه‌ای مستقل از عقل است یا همان اضافه قوه عاقله به جزئیات است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳/۳۶۲)، مورد اختلاف حکماست که پرداختن به آن خروج از بحث است و باید در جای خود مورد تحلیل و مذاقه قرار گیرد.

از نظر ابن حزم، حواس حتی در حالت سلامت نیز به دلیل محدودیت‌هایی که دارند، گاهی دچار خطا می‌شوند. برای مثال قوه باصره، انسان بزرگسال را در فاصله دور کوچک و به اندازه کودکی می‌بیند؛ قوه سامعه از فاصله دور از حادثه‌ای که صدای مهیبی دارد، هیچ صوتی نمی‌شنود؛ قوه لامسه وزن یک دانه خردل را حس نمی‌کند (ابن حزم اندلسی، ۲۰۰۷: ۴/۳۱۲)؛ اما در همه این موارد، قوه عاقله حکم به خطای حواس در این مدرکات می‌نماید. برای مثال عقل حکم می‌کند که شخصی که از فاصله دور به اندازه کوچک دیده می‌شود، هم‌اندازه سایر انسان‌هاست و یا زمانی که عقل به واسطه قوه بینایی، حادثه خراب شدن خانه‌ای را می‌بیند، حکم می‌کند که چنین حادثه‌ای باید صدای مهیبی نیز داشته باشد، ولو اینکه به واسطه فاصله زیاد از

حادثه، صدای آن را نشنود و یا عقل حکم می‌کند که یک دانه خردل، بدون وزن نیست، اگرچه لامسه وزن آن را احساس نکند (همان: ۳۱۳/۴).

۳-۳. رویکرد سوم: کشف و تصحیح خطای حسی به واسطه قوه عاقله

حکمای اسلامی اگرچه به وقوع خطا در ادراکات و قضایای حسی اذعان دارند، اما معتقدند که قوه عاقله توانایی کشف و تصحیح خطاهای حس را دارد (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹: ۱۲۷؛ غزالی، ۱۳۴۹: ۳۸؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۷۷/۱؛ ابن حزم اندلسی، ۲۰۰۷: ۳۱۳/۴؛ تفتازانی، ۱۴۱۲: ۲۱۸/۱؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۶۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱۴۷/۱؛ دغیم، ۲۰۰۱: ۲۶۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۵۲).

قوه عاقله به واسطه معیارهایی همچون تجربه‌های پیشین حسی و ادراکات حسی موازی، اشتراک تجربه حسی با دیگر انسان‌ها، تکرارپذیر بودن ادراکات و همچنین کاربرد عملی ادراکات می‌تواند صحت و سقم بسیاری از ادراکات حسی را کشف کند. برای مثال در هنگام مشاهده سراب در کویر، عقل به واسطه شناخت‌های قبلی که نسبت به ویژگی‌های آب و هوایی کویر دارد و همچنین با نزدیک شدن به سراب و استفاده از حس لامسه می‌تواند به خطای بصری پی ببرد و یا در مثال شکسته دیدن چوب در آب، با شناختی که از ویژگی‌های چوب و آب دارد و بیرون کشیدن چوب از آب و استفاده از حس لامسه می‌تواند به خطا بودن این ادراک پی ببرد و یا شخصی که بر اثر بیماری یا ترس، شیء خیالی را محسوس می‌پندارد، با استفاده از سایر حواس و همچنین اشتراک تجربه خود با اطرافیان می‌تواند از غیر محسوس و خیالی بودن آن مدرک آگاه شود.

۴. غیر یقینی بودن ادراکات حسی

با توجه به مطالبی که ذکر شد، عقل با به کارگیری معیاری خاص، توانایی کشف بسیاری از خطاهای حسی را دارد. اما به جهت اینکه ادراکات حسی در بدو پیدایش همواره در معرض خطا هستند، قضایای حاصل شده از این ادراکات (محسوسات) را نمی‌توان به عنوان قضایای یقینی و واجب‌القبول پذیرفت (عارفی، ۱۳۸۸: ۵۴۲).

ادراکات حسی اگرچه در اغلب موارد واقع‌نما هستند، اما به لحاظ ارزش معرفتی نیازمند پشتوانه عقلانی هستند. یقینی نبودن ادراکات حسی بدین سبب است که حتی در شرایطی، همه حواس ظاهری می‌توانند همزمان دچار خطا شوند؛ به طوری که احتمال خطا بودن ادراکات برای شخص، بسیار پایین به نظر آید. برای واضح‌تر شدن بحث از مثال سینمای چند حسی استفاده می‌کنیم. فرض کنید که یکی از ساکنان قبایل جنگل‌های آمازون را که هیچ آشنایی با فناوری‌ها مدرن ندارد، بیهوش کرده و داخل اتاقی مجهز به آخرین فناوری‌های مربوط به صفحه نمایش، عینک سه‌بعدی، دستگاه‌های صوتی و وسایل مربوط به شوک عصبی قرار دهند و عینک سه‌بعدی را روی چشم فرد بگذارند و فیلم سه‌بعدی مربوط به آتش گرفتن جنگل را نمایش دهند و صدایی متناسب با آتش گرفتن جنگل پخش شود و به وسیله دستگاه پیشرفته متصل به بینی و پوست شخص، پیام‌های عصبی همچون بوی سوختگی و گرمای شدید در بدن ایجاد شود و سپس به طور ناگهانی شخص را به حالت هوشیاری برگردانند. به احتمال بسیار زیاد در چنین فرضی، شخص مذکور خود را مواجهه با آتش جنگل می‌بیند و همه ادراکاتی را که با حواسش درک می‌کند، واقعی و یقینی می‌پندارد.

به توجه به مطالب مذکور، نظریه تطابق کامل و ماهوی صور ذهنی با عین نیز قابل دفاع نمی‌باشد؛ زیرا اولاً عمده شناخت انسان نسبت به اشیاء خارجی به واسطه حواس ظاهری که خطاپذیرند، حاصل می‌شود و نمی‌توان ادعا کرد که حواس بدون هیچ‌گونه خطایی، همه ویژگی‌ها، کیفیات و اعراض را درک می‌کنند (مصباح‌بزدی، ۱۳۶۶: ۲۷/۲؛ معلمی، ۱۳۷۸: ۱۷۵). ثانیاً حواس به جهت نقصان و محدودیت در ادراک، از درک جوهر و حتی جزئیات اعراض اشیاء ناتوان هستند؛ به عنوان مثال، برای اینکه قوه باصره بتواند شیء یا ویژگی‌های آن را ببیند، باید آن شیء اندازه خاصی داشته باشد و در فاصله معینی از چشم قرار گیرد. قوه سامعه انسان نیز صداهایی با بسامد معین را می‌شنود و در مواردی، صداهایی که دیگر حیوانات می‌شنوند، برای انسان قابل شنیدن نیست. حتی گاهی چند حس با یکدیگر هم از شناخت ویژگی اشیاء ناتوان‌اند؛ چنان که قوه باصره و لامسه، اجسام را متصل ادراک می‌کنند، در حالی که اجسام در واقع، حاصل اجتماع ذرات منفصل هستند. به همین نحو، دیگر حواس ظاهری انسان دارای نقص و

محدویت ادراکی هستند و شناخت همه اعراض و ویژگی‌های اشیاء از طریق حواس امکان‌پذیر نیست.

واضح است که یقینی ندانستن قضایای محسوسات و انکار تطابق کامل ماهوی صور ذهنی با عینی، موجب انکار مطابقت در بدیهیات و وجدانیات و قضایای منطقی و فلسفی نیست؛ زیرا اولاً آنچه در معرفت‌شناسی اهمیت دارد، اثبات حکایتگری و مطابقت صور علمیه با خارج است (معلمی، ۱۳۸۶: ۳۶۸-۳۶۹). ثانیاً زیربنای علوم و تفکرات بشری، گزاره‌هایی بدیهی اولی عقلی و علوم حضوری هستند که حتی پشوانه‌ای برای اعتباربخشی به اغلب ادراکات حسی نیز می‌باشند.

نتیجه‌گیری

بر اساس دیدگاه حکمای اسلامی، ادراک حسی پس از طی مراحل و فرایندهای پیچیده‌ای در حیطه بدن و نفس برای انسان حاصل می‌شود. وجود خطا در ادراکات حسی، چالش‌های فلسفی متعددی را به وجود می‌آورد؛ از جمله انکار واقعیت و علم به واقعیت از سوی سوفسطاییان، نفی بداهت و ضرورت محسوسات و نفی اعتبار معلومات غیر حسی از جمله ادراکات خیالی، وهمی، عقلی و قضایای تجربیات و حدسیات. برخی از حکمای اسلامی به صورت تبعی و برخی دیگر به صورت مستقل، به مسئله خطای حسی و راه حل‌های مربوط به آن پرداخته‌اند که دیدگاه آنان در قالب سه رویکرد اصلی قابل تبیین است. این رویکردها عبارت‌اند از: ۱- عدم اتصاف ادراک حسی به خطا و صواب؛ ۲- تأثیر قوه واهمه و متخیله در خطای حسی؛ ۳- کشف و تصحیح خطای حسی به واسطه قوه عاقله. در این پژوهش مشخص شد که ادعای عدم اتصاف ادراکات حسی به خطا و صواب و صدق و کذب، ناشی از خلط مباحث هستی‌شناختی با مباحث معرفت‌شناختی است. صورت‌های حسی به جهت خاصیت حکایتگری و مرآتیتی که دارند، همواره خبر از محکی خود می‌دهند. البته بر خلاف نظر مشهور حکما که فقط محسوس خارجی را مدرک بالعرض دانسته‌اند، در این نوشتار مشخص شد که کیفیت حاصل‌شده در اندام حسی، مدرک بالعرض قریب و محسوس خارجی، مدرک بالعرض بعید است. بر این اساس در اغلب موارد، خطای حسی زمانی رخ

می‌دهد که به جهت قطع ارتباط و تناسب بین مدرک بالعرض بعید (شیء محسوس) با مدرک بالعرض قریب (کیفیت موجود در اندام حسی)، بین مدرک بالذات (صورت حسی) و مدرک بالعرض بعید نیز رابطه حاکی و محکی وجود نداشته باشد. با توجه به خطاپذیری ادراکات حسی در فرض‌هایی مانند سینمای چند حسی، و نقص و محدودیت ادراکی حواس، نمی‌توان ادراکات حسی و قضایای محسوسات را بدیهی و یقینی دانست؛ اگرچه که با پشتوانه فعالیت عقلانی می‌توان خطاهای حس را کشف کرد و مورد ارزیابی قرار داد.



کتاب‌شناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۲. ابن حزم اندلسی، علی بن احمد بن سعید، رسائل ابن حزم الاندلسی، بیروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ۲۰۰۷ م.
۳. ابن رشد قرطبی، محمد بن احمد، الشرح لكتاب النفس، تونس، بیت الحکمه، بی تا.
۴. همو، تلخیص کتاب النفس، قاهره، المكتبة العربية، ۱۹۹۴ م.
۵. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبیها، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۶. همو، التعليقات، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۷. همو، الشفاء (المنطق)، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۸. همو، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۹. همو، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۱۰. همو، رساله منطق دانشنامه علائی، با مقدمه و حواشی و تصحیح محمد معین، چاپ دوم، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳ ش.
۱۱. اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، بیروت، الدار الاسلامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۲. بهمنیار بن مرزبان، ابوالحسن، التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، معرفت‌شناسی در قرآن، تحقیق حمید پارسانیا، چاپ سوم، قم، اسراء، ۱۳۸۴ ش.
۱۴. حسین‌زاده، محمد، منابع معرفت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۴ ش.
۱۵. دغیم، سمیح، موسوعة مصطلحات الامام فخرالدین الرازی، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۲۰۰۱ م.
۱۶. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۶۹ ش.
۱۷. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، المشارع والمطارحات، تصحیح مقصود محمدی، تهران، حق‌یاوران، ۱۳۸۵ ش.
۱۸. همو، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۲ ش.
۱۹. صدر، سیدمحمدباقر، موسوعة الامام الشهيد السيد محمدباقر الصدر، قم، پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر، دار الصدر، ۱۴۳۴ ق.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸ ش.
۲۱. همو، المبدأ والمعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۲۲. همو، سه رساله فلسفی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۲۳. همو، شرح اصول الکافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۶۶ ش.
۲۴. همو، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۲۵. طباطبائی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه رئالیسم، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.

۲۶. همو، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۲۷. همو، نهاية الحکمه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۲۸. عارفی، عباس، مطابقت صور ذهنی با خارج، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸ ش.
۲۹. عسگری یزدی، علی، شکاکیت (نقدی بر ادله)، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۳۰. عشاقی اصفهانی، حسین، برهان‌های صدیقین، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۳ ش.
۳۱. عصار، سیدمحمدکاظم، مجموعه آثار عصار، با حواشی و مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
۳۲. علامه حلّی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، رسالة التصور والتصديق (الجواهر النضید و رسالة التصور والتصديق)، قم، بیدار، ۱۳۶۳ ش.
۳۳. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، ترجمه المنقذ من الضلال، ترجمه زین‌الدین کیانی نژاد، تهران، عطائی، ۱۳۴۹ ش.
۳۴. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، الاعمال الفلسفیه، بیروت، دار المناهل، ۱۴۱۳ ق.
۳۵. همو، الجمع بین رأی الحکیمین، تهران، مکتبه الزهراء، ۱۴۰۵ ق.
۳۶. فاضل تونی، محمدحسین، مجموعه رسائل عرفانی و فلسفی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۶ ش.
۳۷. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، کتاب المحصل، عمان، دار الرازی، بی تا.
۳۸. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، گوهر مراد، تهران، سایه، ۱۳۸۳ ش.
۳۹. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود، درة التاج لغرة الدجاج، به کوشش و تصحیح سیدمحمد مشکوة، چاپ سوم، تهران، حکمت، ۱۳۶۹ ش.
۴۰. کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوی، چاپ نهم، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۹۱ ش.
۴۱. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ ش.
۴۲. همو، شرح جلد هشتم اسفار اربعه، تحقیق محمد سعیدی مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵ ش.
۴۳. مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، صدرا، ۱۳۷۶ ش.
۴۴. معلمی، حسن، پیشینه و پیرنگ معرفت‌شناسی اسلامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۴۵. همو، نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۴۶. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، اساس الاقتباس، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
۴۷. همو، تانخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ ق.
۴۸. همو، شرح الاشارات والتنبیها، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.